

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۲۲۰-۱۹۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

## تلقى متفکران عصر مشروطیت از مفهوم برابری

محمدعلی توانا\*

محمد کامکاری\*\*

سید محمدجواد مصطفوی منتظری\*\*\*

### چکیده

همزمان با جنبش مشروطیت و تغییر نظام سیاسی از (سلطنت مطلقه به مشروطه)، مباحثه درباره ایده برابری نیز در میان متفکران این عصر رواج یافت. متفکران این عصر (مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه) چه تلقی‌ای از برابری داشتند؟ مقاله حاضر بر اساس چهار مؤلفه معنای هستی‌شناسانه، ابعاد، قلمرو و دامنه شمولیت، تلقی متفکران عصر مشروطیت از برابری را بررسی می‌کند. روش مقاله حاضر، خوانش متن‌محورانه است. یافته‌های تحقیق بدین قرار است: متفکران دینی مشروطه‌خواه همچون نائینی و محلاتی بر برابری قانونی (و نه طبیعی) ملت از جمله برابری اقلیت‌های دینی و زنان در ابعاد مدنی، اجتماعی، در امور نوعیه (و نه شرعی) تأکید داشتند و برابری سیاسی را خاص عقلای ملت می‌دانستند. متفکران سکولار مشروطه‌خواه همچون آخوندزاده و طالبوف و متفکران مشروطه‌خواه میانه همچون مستشارالدوله و ملک‌خان همزمان بر برابری طبیعی و قانونی (قراردادی) ملت در ابعاد مدنی، اجتماعی و سیاسی در قلمرو عمومی تأکید داشتند. در مقابل، مشروعه‌خواهان همانند شیخ فضل‌الله

tavana.mohammad@yahoo.com

\* دانشیار گروه حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، ایران

mohamadkankari@gmail.com

\*\* نویسنده مسئول: کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه یزد، ایران

javadmontazeri1370@gmail.com

\*\*\* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه آزاد تاکستان، ایران



نوری، علی‌اکبر تبریزی و نجفی مرندی بر نابرابری طبیعی (به‌ویژه از منظر دینی) باور داشتند و برابری مدنی، اجتماعی-سیاسی اقلیت‌های دینی و زنان را در تضاد با برتری ذاتی دین اسلام می‌دانستند.

**واژه‌های کلیدی:** برابری، اقلیت‌های دینی، زنان، مشروطه‌خواهان و مشروطه‌خواهان.

### مقدمه

در اواخر عصر قاجار، ایده‌های نو -همچون تفکیک قوا، حاکمیت قانون، حکومت مقید، آزادی، برابری و...- در سپهر فکری ایرانیان وارد شد<sup>(۱)</sup>. یکی از مهم‌ترین ایده‌های مدرن که وارد جامعه ایران شد و در قانون اساسی مشروطیت هم خودنمایی می‌کند، برابری است. برای مثال، اصل هشتم متمم قانون اساسی می‌گوید: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی، متساوی‌الحقوق خواهد بود».

این اصل، امیدی تازه در میان گروه‌های متفاوت ملت ایران -به‌ویژه زنان و اقلیت‌های دینی- به وجود آورد تا به موقعیت برابر با اکثریت فرهنگی غالب - یعنی مردان، مسلمانان و...- دست یابند؛ هرچند همچنان موانع فرهنگی، قانونی و...<sup>(۲)</sup> در این زمینه وجود داشت. برای مثال زنان پیشرو در این عصر به منظور تغییر سبک زندگی زنان به‌ویژه در حوزه بهداشت و سلامت و کسب حقوق اجتماعی برابر همچون حق تحصیل دختران، به اقداماتی دست زدند<sup>(۳)</sup> (ر.ک: ساناساریان، ۱۳۸۴). اقلیت‌های دینی نیز خواهان رفع رفتارهای تبعیض‌آمیز پیشین بودند<sup>(۴)</sup> و در این زمینه اقداماتی انجام دادند؛ از جمله به انجمن‌های مخفی -همچون مجمع آدمیت- پیوستند (آدمیت، ۱۳۴۴: ۲۱۵) یا انجمن‌هایی خاص خود تأسیس نمودند<sup>(۵)</sup>. اما این کنش‌ها نه‌تنها به سهولت از جانب بخش سنتی‌تر جامعه ایران پذیرفته نمی‌شد، حتی گاه مورد اتهام و پیگرد نیز قرار می‌گرفت (آبادیان، ۱۳۹۰: ۲۱۵).

میان متفکران این عصر هم درباره مسئله برابری، مباحثات جدی وجود داشت. بر همین اساس می‌توان آنان را به موافقان و مخالفان برابری تقسیم نمود و هر کدام ادله‌ای در حمایت یا رد برابری ارائه می‌نمودند. حال این پرسش مطرح است که تلقی متفکران این عصر از برابری چه بود؟ آنان چه معنایی از برابری در ذهن داشتند؟ بر کدامین بعد برابری تأکید می‌نمودند؟ برابری را در چه عرصه‌هایی مجاز می‌دانستند؟ و مهم‌ترین مسئله این که برابری را شامل حال چه کسانی می‌دانستند؟ اینها پرسش‌های سلسله‌واری است که احتمالاً بتواند تاحدودی تلقی متفکران عصر مشروطیت از مفهوم برابری را روشن‌تر نماید.

مقاله حاضر به خوانش متون مهم‌ترین متفکران عصر مشروطیت مبادرت می‌نماید تا تلقی آنان از معنا، ابعاد، قلمرو و دامنه برابری را تفهم نماید. در عین حال این مقاله می‌تواند به صورت ضمنی جایگاه مبحث برابری در میان اندیشه‌ورزان عصر مشروطیت را تاحدودی روشن سازد. همچنین زمینه‌ای برای مقایسه تلقی متفکران این عصر از مفهوم برابری، نه تنها با هم، بلکه با متفکران خاستگاه آن - یعنی متفکران غربی - و همچنین دوره‌های تاریخی پس از آن فراهم آورد.

### پیشینه تحقیق

مطالعات چندی درباره اندیشه سیاسی عصر مشروطیت انجام شده است که برخی از آنها تاحدودی با مقاله حاضر دارای اشتراکات و مشابهت‌هایی است. از جمله باقری (۱۳۹۳) در پایان‌نامه خود با عنوان «اجتماعیت گفتمان مشروطه‌خواهی» از منظر جامعه‌شناسانه، اندیشه شیخ فضل‌الله نوری و آخوند خراسانی را با هم مقایسه می‌کند و نشان می‌دهد که به کدامین دلایل، این دو اندیشمند علی‌رغم اشتراکات سنتی و مذهبی، پاسخ‌هایی متفاوت به مشروطیت می‌دهند. از منظر نویسنده، بسترهای اجتماعی متفاوت مشروع‌خواهی و مشروطه‌خواهی، تلقی متفاوت این دو اندیشمند را درباره رویارویی یا همراهی شرع با نوگرایی غربی و اندیشه غیر دینی می‌سازد. به نظر می‌رسد این پایان‌نامه می‌تواند بستر اجتماعی برای فهم مفهوم برابری در اندیشه شیخ فضل‌الله نوری و آخوند خراسانی فراهم آورد. با وجود این پایان‌نامه یادشده، چند تفاوت عمده با مقاله پیش رو دارد: منظر آن متفاوت است (جامعه‌شناسانه)؛ دامنه متفکران مورد مطالعه آن متفاوت است؛ برابری، مسئله اصلی آن نیست.

دبیرنیا و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «رویکرد دینی حاکمیت قانون در نظام مشروطه ایران» به مفهوم حاکمیت قانون از دیدگاه علمای مشروطه می‌پردازند. در این مقاله، دو گروه از هم متمایز می‌شوند؛ گروه اول: علمایی مشروطه‌خواه که به دنبال همخوانی و تأیید مفاهیم قانون با آموزه‌های اسلامی بودند، مانند آخوند خراسانی و علامه نائینی و گروه دوم: علمایی مشروع‌خواه که اعتقاد داشتند که حاکمیت قانون، مفهومی غربی است و با احکام و آموزه‌های اسلام مطابقت ندارد، مانند شیخ فضل‌الله نوری. این گروه

اعتقاد داشتند که حاکمیت قانون به مفهوم غربی مطلق بدون مطابقت با احکام و موازین شرعی پذیرفتنی نیست و نیازهای مسلمانان با احکام و موازین شرعی برطرف می‌شود. در ضمن در این مقاله دیدگاه مشروعه‌خواهان در باب حکومت، آزادی و برابری هم بررسی شده است. مقاله یادشده هرچند می‌تواند به فهم تلقی آخوندزاده، نائینی و نوری از مفهوم برابری یاری رساند، از دو جنبه با مقاله پیش رو متفاوت است: مسئله اصلی آن و دیگر چهارچوب نظری.

سلطانی (۱۳۹۱) در مقاله «مفهوم برابری در مقابل قانون در متمم قانون اساسی مشروطیت» از دیدگاه علم حقوق به مفهوم برابری در قانون مشروطه پرداخته است. او نشان می‌دهد که مشروطه‌خواهان هنگام نوشتن متمم قانون اساسی، این مفهوم را در اصل هشتم گنجانده‌اند. وی، مفهوم برابری در مقابل قانون و برابری در قانون اساسی مشروطه را از هم تفکیک می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه نائینی و محلاتی از اصل تساوی در مقابل قانون همچون اصلی شناخته شده در نظام حقوق شرع، در برابر ایرادها و مغالطه‌های شیخ فضل‌الله نوری دفاع می‌کند. به نظر می‌رسد که این مقاله دارای اشتراکات بسیاری با مقاله پیش رو باشد؛ اما منظر متفاوت آن (حقوقی) و دامنه موضوع مورد مطالعه آن که محدود به متمم قانون اساسی مشروطیت شده است، سبب تفاوت این دو کار از هم می‌شود.

همچنین دهقانی و ورعی (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی تطبیقی قانون‌گذاری در آرای شیخ فضل‌الله نوری و میرزای نائینی» به مسئله جواز یا عدم جواز قانون‌گذاری و قلمرو آن در آرای این دو متفکر عصر مشروطیت می‌پردازند و مسائلی چون تفاوت رأی در حداقلی و حداکثری بودن محدوده قانون‌گذاری بشر (عرفیات و غیر منصوصات)، تفاوت اجتهادی در فهم متفاوت از متون دینی (فهم متفاوت از نظام سیاسی شیعه در عصر غیبت)، اختلاف در مبانی و چگونگی استفاده از ادله استنباط احکام و اختلاف در دیدگاه انسان‌شناسانه و دین‌شناسانه را به‌عنوان دلایل اختلاف برشمرند. مشابهت مقاله پیش رو با مقاله یادشده هم جزئی است و تاحدودی قلمرو قانون‌گذاری در آن با قلمرو برابری مشابهت دارد، اما از لحاظ منظر، موضوع و دامنه متفکران با مقاله پیش رو متفاوت است.

در کل مقاله حاضر از منظر اندیشه‌شناسانه و با بهره‌گیری از چهارچوب نظری ابداعی به بررسی تلقی بخشی از اندیشمندان مشروطه‌خواه و مشروع‌خواه از مفهوم برابری می‌پردازد.

### مبانی نظری تحقیق

شاید بتوان برابری را در کنار آزادی، مهم‌ترین ایده‌های مدرنیته سیاسی، دانست؛ زیرا مدرنیته برای انسان‌ها فارغ از مذهب، دین، نژاد، زبان، جنسیت، طبقه زمینه، شأن و موقعیت برابر (حداقل در عالم نظر) قائل شد (Yong, 1989: 386). البته از برابری، تعبیرهای متفاوتی صورت گرفته است و از منظرهای متفاوت می‌توان بدان نگریست<sup>(۴)</sup>. با وجود این می‌توان از منظر هستی‌شناسانه، برابری را به طبیعی و قانونی تقسیم نمود. برابری طبیعی فرض می‌گیرد که تمامی افراد و گروه‌ها به ذات برابر هستند (برابری انسان‌ها به ماهو انسان)، اما برابری قانونی، برابری را حاصل قرارداد اجتماعی می‌داند. این دو نوع برابری ضرورتاً در تباین با هم نیستند. بدین معنا که هم می‌توان فرد یا گروهی را با افراد و گروه‌های دیگر به ذات (طبیعی) برابر فرض نمود و از طریق قرارداد، آن را تضمین نمود یا ابعاد جدیدی بدان افزود. در عین حال می‌توان برای برابری ابعادی را متصور شد؛ برای مثال: برابری مدنی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، زیست‌محیطی و ... .

هسته اولیه این تقسیم‌بندی را می‌توان در نظریه تی‌اچ مارشال (۱۹۹۲) درباره شهروندی مدرن جست‌وجو نمود. البته مارشال صرفاً از حقوق مدنی (حق دادرسی، حق حیات، مالکیت، آزادی بیان، آزادی عقیده، برابری در پیشگاه قانون، مصونیت از تعرض غیر یا عدم تعرض، عدم تبعیض در قانون و در عمل و...)، حقوق سیاسی (حق مشارکت و تعیین سرنوشت که شامل حق انتخاب کردن، انتخاب شدن و اعتراض و از این قبیل می‌شود) و حقوق اجتماعی (که شامل عزت نفس، آموزش، سلامت، رفاه، امنیت و زندگی متمدن و از این قبیل می‌شود) یاد می‌کند (Marshall & Bottomore, 1992: 9-11). کاستلز و دیویدسون، ۱۳۸۲: ۲۱۷-۲۲۶). همچنین می‌توان قلمروهایی برای برابری تصور نمود؛ برای نمونه: برابری در قلمرو عمومی، خصوصی، عرفی، شرعی و ... . برای مثال در

این زمینه می‌توان سؤال کرد که آیا افراد و گروه‌ها صرفاً در عرصه عمومی با هم برابر می‌شوند یا اینکه در عرصه خصوصی هم برابر شمرده می‌شوند؛ یا آیا آنان صرفاً در قلمرو امور عرفی با هم برابر می‌شوند یا اینکه در قلمرو امور شرعی نیز برابر می‌شوند و بدین معنا دستورات و احکام دینی صادرشده پیشین - که ناظر بر نابرابری و تمایز بوده است - ملغی می‌گردد؟

البته لازم به یادآوری است که امور شرعی هم در قلمرو خصوصی و هم قلمرو عمومی جریان دارد و امور عرفی نیز به همین طریق. درباره دامنۀ شمولیت برابری نیز می‌توان این پرسش را طرح نمود: برابری شامل حال چه کسانی می‌شود و چه کسانی را محروم (طرد) می‌نماید؟ به تعبیر دیگر آیا برابری، شمول‌گرایانه است یا محدود به افراد و گروهی خاص؟ برای مثال آیا شامل اقلیت‌های دینی، زنان و... می‌شود یا نه؟ البته در این مقاله بر اقلیت‌های دینی و زنان تمرکز می‌شود. به این دلیل ساده که در عصر مشروطیت درباره تسری دامنه برابری به این دو گروه، مجادلات بسیار طرح شده است و کمتر به گروه‌ها دیگر پرداخته شده است<sup>(۷)</sup>. بر اساس آنچه بیان شد می‌توان چهارچوب نظری مقاله را بدین شکل ترسیم نمود:

جدول ۱- چهارچوب نظری مقاله

بنیان هستی‌شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
برابری قانونی	مدنی	خصوصی	اقلیت‌های دینی
برابری طبیعی	سیاسی	عمومی	زنان
برابری طبیعی-قانونی	اجتماعی	عرفی	...
...	فرهنگی	شرعی	...

### تلقی متفکران عصر مشروطیت از برابری

به نظر می‌رسد که در یک تقسیم‌بندی اولیه بهتر است موافقان و مخالفان برابری را از هم متمایز نمود. شاید این تقسیم‌بندی با تقسیم‌بندی متداول متفکران این عصر به مشروطه‌خواه و مشروطه‌خواه تاحدود زیادی انطباق یابد. به تعبیر دیگر به نظر می‌رسد که متفکران مشروطه‌خواه، موافق و متفکران مشروطه‌خواه، مخالف برابری هستند. البته

این صرفاً یک حدس ابتدایی است<sup>(۸)</sup>. لازم به یادآوری است که منظور از متفکران مشروطه‌خواه، کسانی است که با کمترین تعدیل، مشروطیت را به همان معنای متعارف آن می‌پذیرند و به نفع آن ادله ارائه می‌کردند و منظور از مشروعه‌خواهان، کسانی است که یا از بنیان با ایده مشروطیت مخالفت می‌کردند یا اینکه می‌کوشند وجوهی بدان بیفزایند که در معنای متعارف آن چندان جایی ندارد.

#### تلقى متفکران مشروطه‌خواه از برابری

می‌توان متفکران مشروطه‌خواه را بر اساس میانی فکری‌شان به سه دسته دینی، سکولار و میانه تقسیم کرد<sup>(۹)</sup>. بدین معنا که متفکران دینی مشروطه‌خواه کوشیدند تا میان دین اسلام و مشروطیت، سازگاری ایجاد کنند و بر این اصل تأکید داشتند که قوانین مجلس مشروطه می‌بایست در چهارچوب دین اسلام تدوین شود. متفکران سکولار مشروطه‌خواه بر اساس میانی سکولاریستی (همانند اومانیسیم، عقل خودبنیاد، حق طبیعی و...) به تأیید مشروطیت مبادرت نمودند و متفکران میانه برای تأیید مشروطیت همزمان هم به میانی فکری سکولاریستی و دینی مراجعه کردند<sup>(۱۰)</sup>.

#### تلقى متفکران دینی مشروطه‌خواه از برابری

به نظر می‌رسد بر اساس رسائل تدوین شده درباره مشروطیت بتوان محمداسماعیل محلاتی، محمدحسین نائینی و عبدالرسول مدنی کاشانی را از جمله مهم‌ترین متفکران دینی مشروطه‌خواه دانست که به نفع برابری استدلال نموده‌اند. محمد اسماعیل محلاتی معتقد بود:

«مشروطه، پلی برای حفظ سعادت دین و دنیای افراد انسانی است»

(محلاتی، ۱۳۸۶: ۵۱۰).

بدین معنا، مهم‌ترین شرط محلاتی برای پذیرش قوانین عرفی، متضاد نبودن آن با احکام اسلامی بود. وی در این زمینه می‌نویسد:

«اگر مملکتی، سلطنت آن مشروطه شد، معنایش نه آن است که

اهل آن مملکت، دست از دین خود کشیده باشند و... هرچه بخواهند،

بکنند... مملکت ایران مطابق مذهب خود بایست در قانون اساسی ملی،

جمیع موازین اسلامی را که هیچ نکته‌ای در آن فروگذار نشده و



عزت دین و عامه مردم در آن حفظ است، در عهده شناسد» (محلّاتی، ۱۳۸۶: ۵۳۱).

پس از پذیرش چنین بنیادی، وی درباره برابری اظهار می‌دارد: «مساوات سیاسی آحاد ملت با همدیگر و با شخص والی در جمیع امور نوعیه است. مثلاً زناکننده حد می‌خورد، هر که باشد؛ سارق دست‌بریده می‌شود، هر که باشد و نیز مبنای قانون مشروطیت بر مساوات سیاسی و اجتماعی است، ما بین عموم علی اختلاف مراتبهم در جمیع حقوق خود، چه ملتی چه دولتی» (همان: ۵۱۸).

از این اظهارات چند نکته استنباط می‌شود: نخست اینکه محلّاتی، برابری را عمدتاً به معنای برابری در حقوق سیاسی و اجتماعی می‌داند و خواهان اعمال قانون به صورت یکسان بر همه افراد ملت است. دوم اینکه وی با تقسیم امور به شرعی و عرفی (نوعیه)، عمدتاً به برابری در امور نوعیه (عرفی) نظر دارد. درباره شمولیت برابری می‌توان گفت که محلّاتی، ملت را به گونه‌ای به کار می‌برد که شامل اقلیت‌های دینی و مردان مسلمان شود. محلّاتی درباره گسترش شمولیت برابری - به‌ویژه برابری سیاسی - بر این باور است که اسلام، تمایزی میان مرد و زن قائل نشده است:

«در شریعت مطهره هر کس که بالغ و عاقل شد، تووکیل او در هر امری جایز است، چه مرد باشد یا زن، پیر باشد یا جوان و در اینجا (منظور نظام سیاسی مشروطه است) حکم قانون آن است که وکیل باید مرد باشد و از ۲۱ سال کمتر و از ۷۰ سال بیشتر نباشد» (همان: ۵۲۶).

بدین معنا می‌توان گفت که محلّاتی ضمن انتقاد از محدودیت‌های قانون اساسی مشروطیت، نه‌تنها بر برابری سیاسی زنان و مردان باور دارد، بلکه با گنجاندن قید «هر کس» در «هر امر» حق «تووکیل» دارد، دامنه شمولیت برابری را همگانی می‌داند. البته وی درباره اقلیت‌های دینی یادآوری می‌کند:

«یهودی و نصاری و مجوس، هر گاه در تحت معاهده اسلام داخل شدند و شروطی که در کتب فقیه مذکور است، مابین آنها مقرر شد، در این صورت تحت حمایت اسلام داخل و مسلمین ذمه‌دار حفظ مال و

ناموس و نفوس آنها خواهند بود و در استعمار ملکی و فواید تجارت و زراعت و سایر منابع ثروت، به نحوی که مخالف شروط ذمه نباشد، مختار و آزادند» (محلّاتی، ۱۳۸۶: ۵۴۱).

هرچند به نظر می‌رسد که نوع نگرش محلّاتی درباره اقلیت‌های دینی، تفاوت چندانی با نگرش متفکران سنتی اسلام برای مثال ماوردی ندارد<sup>(۱۱)</sup>، باید گفت از این عبارات می‌توان استنباط نمود که وی نه تنها حق حیات، حق مالکیت و عدم تعرض (امنیت)، بلکه برابری در امور مدنی و اقتصادی را برای اقلیت‌های دینی به رسمیت می‌شناسد. به نظر می‌رسد که محلّاتی دارای نگاهی گشوده به مسئله برابری - به‌ویژه برابری زنان و اقلیت‌های دینی - است. در عین حال محلّاتی، امتیازات سیاسی از جمله حق نظارت عالیّه برای فقها قائل است<sup>(۱۲)</sup>. در کل برابری از منظر محلّاتی را می‌توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۲- برابری از منظر محلّاتی

بنیان هستی‌شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
- برابری قانونی - رد برابری طبیعی	مدنی، سیاسی و اجتماعی	امور نوعیه	- حق نظارت عالیّه بر فقها - برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی ملت (شامل توده‌های مردم، اقلیت‌های دینی و زنان به شرط عقل و بلوغ)

عبدالرسول مدنی کاشانی هم یکی از متفکران دینی مشروطه‌خواه است که بر عقلانی بودن قوانین اسلامی تأکید دارد و اجرای آنها را ضامن سعادت و سلامت جامعه معرفی می‌کند و اعلام می‌کند که قانون اساسی باید منطبق با شریعت اسلام وضع شود (مدنی کاشانی، ۱۳۷۸: ۱۱۴). وی در تعریف برابری می‌نویسد:

«مساوات، برابر بودن در حقوق است. مثلاً اگر بنده مظلّمه یک جنایتی بکنم، حضرات آیت‌ا... و وزیر داخله همان جنایت یا مظلّمه را مرتکب شوند، دیه و مجازاتی که برای من معین شده، با حضرات آیت‌ا...

و وزير داخله مساوى است. ابداً فرق ندارد. فرق گذاشتن، ظلم و استبداد است و با هيچ قانونى نمى سازد، خاصه با قانون محمدى (ص) كه ابداً تفاوت نگذاشته است» (مدنى كاشانى، ۱۳۷۸: ۱۱۱).

وى در تبیین معنای برابری استدلال می کرد:

«مقصود از مساوات، چیزی بیش از این نیست که شاه و گدا، وضع و شریف، عالم و جاهل و فقیر و غنی باید به طور مساوی محاکمه شوند و حاکم میان آنان تفاوت نگذارد» (همان: ۵۸۱).

بدین معنا عبدالرسول كاشانى، مساوات را عمدتاً به معنای حقوق برابر مدنى به صورت عام و برابری در پیشگاه قانون به صورت خاص، آن هم در امور نوعیه (عرفی) می داند. در عین حال وی درباره ابعاد سیاسى و اجتماعى برابری و دامنه شمولیت آن سکوت نموده است. در کل برابری از منظر مدنى كاشانى را می توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۳- برابری از منظر مدنى كاشانى

بنیان هستی شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
- برابری قانونى - رد برابری طبیعى	مدنى	امور نوعیه	- نظارت عالییه فقها - برابری مدنى مردان مسلمان - سکوت درباره برابری اقلیت های دینی و زنان

به نظر می رسد که مشهورترین متفکر دینی مشروطه خواه، علامه نائینی است. وی سه نوع «مساوات در حقوق، مساوات در احکام و مساوات در قصاص و مجازات» را از هم متمایز می سازد و اعلام می کند:

«تمام افراد ملت با شخص والی در جمیع حقوق و احکام مساوی اند»

(نائینی، ۱۳۶۱: ۶۰-۶۱).

به نظر می رسد که منظور وی از مساوات در حقوق، برابری در قوانین موضوعه است که شامل حال تمامی افراد (ملت) می شود و منظور از مساوات در احکام و مساوات در قصاص و مجازات ها، برابری (رفتار یکسان بدون تبعیض) در اجرای احکام و مجازات

شرعی در میان مسلمانان است. نائینی درباره عدم تعارض میان ایده برابری با اسلام به صورت عام و عدم مداخله قوانین موضوعه در قلمرو امور شرعی می‌نویسد:

«مخالفین ما مغالطه کردند در بحث مساوات و آزادی. مساوات را به

منزله تساوی مسلم با اهل ذمه، بالغ و نابالغ، عاقل با مجنون در باب

توارث و قصاص می‌دانند که این منظور ما نیست...» (نائینی، ۱۳۶۱: ۶۵).

دیگر میان برابری در امور موضوعه عرفی با برابری میان مسلمانان در امور شرعی تمایز قائل می‌شود. در عین حال خلال بحث درباره معنا و محدوده سلطنت اسلامی مشروطه اشاره می‌کند که اساس این حکومت بر «مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت و بر مبنای مشورت با عقلای امت است» (همان: ۸۱). با وجود این نائینی بر فقها نه تنها نظارت عالیه قائل است بلکه «مداخله فعالان سیاسی در امور سیاسی را منوط به اذن فقها می‌داند» (همان، ۱۳۷۸: ۷۵).

«از این عبارات می‌توان قلمرو، ابعاد و دامنه شمولیت برابری را استخراج نمود. بدین معنا که نائینی برابری سیاسی در امور عرفی تأکید خاص دارد و دامنه شمولیت برابری را کل ملت به صورت عام و عقلایی امت (ملت) به صورت خاص (البته تحت نظارت و اذن فقها) می‌داند. درباره اینکه ملت دقیقاً شامل چه کسانی می‌شود و آیا اقلیت‌های دینی و زنان را هم در برمی‌گیرد یا خیر، سه فرض می‌توان طرح نمود: نخست اینکه نائینی ملت را به معنای مدرن آن در نظر گرفته است که شامل حال تمامی افراد یک جامعه مدنی از جمله اقلیت‌های دینی و زنان می‌شود. دوم اینکه نائینی، ملت را علاوه بر مردان مسلمان صرفاً شامل حال مردان اقلیت‌های دینی نیز می‌داند و ضرورتاً به زنان نظر نداشته است. سوم اینکه نائینی، ملت را در معنای سنتی آن و به معنای امت به کار گرفته است که اقلیت‌های دینی و نه زنان را دربر نمی‌گیرد و صرفاً شامل حال مردان مسلمان می‌شود»<sup>(۱۳)</sup>.

همچنین عبارت «عقلای امت»، حداقل نشان می‌دهد که نائینی در امور سیاسی، نخبه‌گراست و مشارکت توده‌های مردم در امور سیاسی را چندان مجاز نمی‌شمرد. درباره ابعاد برابری هم به نظر می‌رسد که نائینی بر برابری سیاسی تأکید خاص دارد و اگر برابری مدنی و اجتماعی به عنوان مقدمه لازم برای برابری سیاسی در نظر گرفته شود،

آنگاه می‌توان گفت که وی هر سه بعد مدنی، اجتماعی و سیاسی را مدنظر داشته است. در کل با توجه به وضعیت عینی جامعه ایران در عصر مشروطیت، شاید بتوان گفت که تسری برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی به مردان اقلیت‌های دینی، آسان‌تر از تسری آن به زنان (چه مسلمان و چه غیرمسلمان) بوده است؛ زیرا تلقی ذات‌گرایانه از نقش زنان و مردان در این عصر عمومیت داشت که بر اساس آن جایگاه زنان، عرصه خصوصی تلقی می‌شد و سیاست، عرصه عقلانی و خاص مردان تصور می‌شد» (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۴۵).

در کل برابری از منظر نائینی را می‌توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۴- برابری از منظر نائینی

دامنه شمولیت برابری	قلمرو برابری	ابعاد برابری	بنیان هستی‌شناسانه برابری
- نظارت عالی فقها - نیاز فعالان سیاسی به اذن از فقها - برابری مدنی و اجتماعی ملت - برابری سیاسی عقلای ملت: شامل مردان مسلمان و اقلیت‌های دینی و احتمالاً زنان	امور نوعیه	مدنی، سیاسی و اجتماعی	- برابری قانونی - رد برابری طبیعی

در کل به نظر می‌رسد که از میان متفکران دینی مشروطه‌خواه، عبدالرسول کاشانی عمدتاً بر برابری مدنی و محلاتی و نائینی عمدتاً بر برابری سیاسی تأکید دارند و صرفاً محلاتی به صورت صریح بر برابری زنان تأکید نموده است و دیگران سکوت نموده‌اند. همچنین این متفکران عمدتاً بر حقوق موضوعه برابر و برابری در پیشگاه قانون نظر داشته‌اند.

#### تلقی متفکران سکولار مشروطه‌خواه از برابری

متفکران سکولار این عصر بر اساس مبانی سکولاریستی (عرفی و این‌جهانی) از جمله عقل‌خودبنیاد و حقوق طبیعی و... به توجیه مشروطیت و اصل برابری مبادرت نمودند. از جمله این متفکران می‌توان به آخوندزاده و طالبوف اشاره نمود.

آخوندزاده، سکولاریسم را با ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان‌گرایانه و لیبرالیسم درهم آمیخت و از همین منظر به برابری نگریست<sup>(۱۴)</sup>. بدین معنا که آخوندزاده، برابری را عمدتاً پروژه سیاسی در نظر گرفت که در قالب وحدت ملت و حکومت ملی سکولار تحقق می‌یافت. از این رو «عدالت اجتماعی را در قانون موضوعه عقلی جست‌وجو می‌کرد و لیبرالیسم (آزادی‌خواهی) را بنیان آن برمی‌شمرد» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۵۴). آخوندزاده درباره برابری می‌گفت:

«اگر شریعت، چشمه عدالت است، باید اصول اول را از اصول کونستتسیون (قانون اساسی) که مساوات در حقوق است مع مساوات در محاکمه، مجری بدارد؛ اما شریعت برای جنس زن و مرد، حقوق مساوی قائل نیست، همان‌طور که در محاکمات شرعی، حقوق غیر مسلمانان ذمی، مساوی فرد مسلم نیست» (همان: ۳۱).

بدین معنا آخوندزاده بر مبنای سکولاریسم، خواهان حقوق مدنی، اجتماعی و سیاسی برابر همه افراد ملت ایران فارغ از مذهب و جنسیت بود. در عین حال به نظر می‌رسد که آخوندزاده، برابری ذاتی میان افراد و گروه‌ها قائل بود که قانون قراردادی می‌بایست از آن پاسداری کند. اما مشخص نیست که قلمرو برابری مدنظر وی صرفاً عرصه عمومی بوده است یا شامل عرصه خصوصی نیز می‌شده است. در عین حال وی بر آموزش تأکید خاص دارد؛ زیرا معتقد بود که «بدون تربیت ملت، قوانین نتیجه نخواهد بخشید» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۲۸).

در کل آنگونه که آدمیت یادآوری می‌کند، اندیشه سیاسی آخوندزاده بر پایه حقوق اجتماعی طبیعی بنا شده است؛ حقوقی که بنیان آن از فلسفه سیاسی جدید مغرب‌زمین گرفته شده و از مترقی‌ترین افکار او، «آزادی زن و الغایی تعدد زوجات و ایجاد برابری کامل مرد و زن در همه حقوق اجتماعی است» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۴۳). بدین معنا شاید بتوان گفت که آخوندزاده نیز به برابری زن و مرد در عرصه خصوصی هم توجه نموده است. در کل برابری از منظر آخوندزاده را می‌توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۵- برابری از منظر آخوندزاده

بنیان هستی‌شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
برابری طبیعی-قانونی	مدنی، سیاسی و اجتماعی و فرهنگی (به معنای دینی)	عمومی و خصوصی به صورت محدود	برابری همه افراد ملت ایران (همه ایرانیان فارغ از دین، جنس و...)

می‌توان عبدالرحیم طالبوف تبریزی را هم در زمره متفکران سکولار مشروطه‌خواه قرار داد. البته اندیشه وی از مبانی دینی - به صورت عام - تهی نیست. با وجود این وی عمدتاً از منظر حق بنیادین آزادی، به برابری می‌اندیشد. طالبوف می‌نویسد:

«هرکس به هر چیزی معتقد است و به هر چه رأی او قرار گرفته، مختار و آزاد است. هیچ‌کس حق ندارد به سهو یا سوء عقیده، او را توبیخ و تنبیه نماید و مجبور به نصیحت اوامر دایره عقیده خود نماید و فقط این آزادی وقتی محدود می‌شود که از او، فسادی به عقاید سایرین برسد یا صاحب عقیده مورثه آشوب و شورش و آسودگی مردم گردد» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۹۸).

بدین معنا از منظر طالبوف، همه افراد دارای آزادی برابر هستند. در عین حال طالبوف، نگرشی پلورالیستی نسبت به دین دارد و در این باره اظهار نظر می‌کند:

«اساس همه مذاهب، خداپرستی است، معرفت نفس، حفظ وجود، محبت نوع، مساوات تمامی خلقت و همه شرایع آسمانی و قوانین زمینی که فقط برای سهولت زندگانی بشر وضع شده. وقت است که... بپذیریم همه شرایع و قوانین برای هدایت بشر آمده است» (آدمیت، ۱۳۶۳: ۸۱).

بدین معنا طالبوف بر برابری طبیعی همه ادیان تأکید دارد. البته به نظر می‌رسد که وی دامنه برابری طبیعی را تسری می‌دهد و انسان به ماهو انسان را فرض می‌کند و یادآوری می‌کند:

«نباید با عقاید باطنی کسی کار داشت. زهی دیوانگی است که شخص در اعمال روحانیه دیگری تصرف نماید و عقاید مردم را در مقیاس وظایف مسئول عنه و اعمال جسمانی و تمدن آنها بداند. بیشتری از موحدین،

هزار بت در آستین دارند. هرچه خواهی باش، ما با عقیده تو چه کار، آنکه کفر و دین راجع به اوست» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۱۴).

بدین معنا طالبوف، آزادی و برابری را هم در قلمرو خصوصی و هم قلمرو عمومی روا می‌دارد. همچنین وی دامنه شمولیت برابری را همگان (عمومی)، فارغ از هر گونه تعلقی می‌داند. با این تفسیر می‌توان گفت که طالبوف بر برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی همگان اذعان می‌نماید، اما صراحتاً از برابری زنان سخنی به میان نمی‌آورد. البته با تسری منطق وی می‌توان گفت که مبنای فکری وی نافی برابری زنان نیست. در کل برابری از منظر طالبوف را می‌توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۶- برابری از منظر طالبوف

دامنه شمولیت برابری	قلمرو برابری	ابعاد برابری	بنیان هستی‌شناسانه برابری
برابری همه افراد ملت ایران فارغ از هر تعلق	عمومی و خصوصی	مدنی، سیاسی و اجتماعی	برابری طبیعی-قانونی (پذیرش برابر دیگری)

#### تلقی متفکران مشروطه‌خواه میانه

شاید بتوان میرزا یوسف مستشارالدوله و ملک‌خان را مهم‌ترین متفکران مشروطه‌خواه دانست که همزمان از میانی دینی و سکولاریستی برای توجیه مشروطیت بهره می‌برند. مستشارالدوله کوشید تا قانون اساسی فرانسه را با قوانین اسلامی انطباق دهد. وی در «یک کلمه» استدلال می‌کند:

«همه مجمع‌ها اگرچه در افکار، طرق مختلف دارند، ولی در دوام و

ترقی دولت، همه به مقصد واحد متوجه است و عقد جماعت در زمان

پیغمبر<sup>(ص)</sup> مختار و آزاد بود» (مستشارالدوله، ۱۳۸۵: ۵۰).

بدین معنا وی از پلورالیسم دینی طرفداری می‌کند و نه تنها خواهان برابری مدنی همه افراد، بلکه خواهان مشارکت آنان در ساخت سیاسی است<sup>(۱۵)</sup>. به نظر می‌رسد که



مستشارالدوله، نخستین گام دستیابی به برابری سیاسی را پذیرش غیر<sup>۱</sup> و تساهل نسبت به دیگری می‌دانست. البته مستشارالدوله بیش از توجه به برابری سیاسی به برابری مدنی و به‌ویژه برابری قضایی توجه نشان می‌دهد. وی درباره مساوات در محاکمات و مدافعات می‌نویسد:

«در اجرای قانون یعنی اجرا شدن احکامی که در قانون نوشته شده، باید در حد اعلی و ادنی وضع و شریف، قوی و ضعیف به طریق مساوات باشد و به‌هیچ‌وجه امتیاز نداشته باشد، اگرچه مدعی و مدعی‌الیه، ذات امپراطور باشد، حکم قانون چون دیگران بر او نافذ است. این امور در دین مقدس اسلام اساس همین است» (مستشارالدوله، ۱۳۸۵: ۳۶).

شاید در تعریف مستشارالدوله از حریت (آزادی) بتوان تلقی وی از برابری طبیعی بین انسان‌ها را به صورت ضمنی استخراج نمود، آنجا که می‌نویسد:

«بدن هرکس آزاد است و احدی را قدرت نیست سیلی و مشت به کسی بزند یا دشنام و فحش بدهد. صورت این مسئله متعدد و کثر است من جمله احدی را درون خانه کسی، حق دخول و تجسس نیست و هیچ کس را به گناه دیگری عقوبت نمی‌توان کرد و کسی را با ظن مجرد نمی‌توان گرفت و حبس نمود و احدی را بدون حکم قانون، جریمه و تنبیه و سیاست نمی‌توان کرد» (همان، ۱۳۸۶: ۴۲).

اما به نظر می‌رسد که درباره برابری زنان با مردان در آثار مستشارالدوله نمی‌توان شواهدی تأییدکننده یافت. هرچند اگر منطق بحث را تسری دهیم، احتمالاً بتوان از آن، برابری زنان را نیز استخراج نمود. در کل برابری از منظر مستشارالدوله را می‌توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۷- برابری از منظر مستشارالدوله

بنیان هستی‌شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
برابری طبیعی-قانونی	مدنی، سیاسی و	امور نوعیه	- برابری مدنی، اجتماعی و

1. Other

سیاسی اقلیت‌های دینی با مسلمانان - سکوت درباره برابری زنان		اجتماعی	(پذیرش برابر دیگری)
--	--	---------	---------------------

میرزا ملکم‌خان را هم می‌توان به عنوان متفکران مشروطه‌خواه میانه<sup>(۱۶)</sup> در نظر گرفت. وی در رساله «قانون» درباره معنای قانون و دامنه شمولیت آن توضیح می‌دهد: «در فقره اول: قانون در کل ممالک ایران در حق جمیع افراد و رعایایی ایران، حکم مساوی دارد. فقره دوم: هیچ شغلی و هیچ منصبی دیوانی مورثی نیست. فقره سوم: آحاد ملت در مناصب دیوانی، حکم و حق مساوی دارند. فقره چهارم: از رعایایی ایران هیچ چیز نمی‌توان گرفت، مگر به حکم قانون. فقره پنجم: هیچ یک از رعایایی ایران نمی‌توان حبس کرد، مگر به حکم قانون. فقره ششم: دخول جبری در مسکن هیچ رعیت ایران جایز نخواهد بود و فقره هفتم: عقاید اهل ایران آزاد خواهد بود» (ملکم‌خان، ۱۳۵۵: ۳۹).

بدین معنا ملکم‌خان با ذکر مساوات نفوس (سطح اول)، برابری ذاتی (طبیعی) را می‌پذیرد. اما در سطح دوم، این برابری را شامل حال دین‌باوران می‌داند و آن را به دین‌ناباوران تسری نمی‌دهد. در عین حال وی همزمان برای توجیه ایده برابری خواهانه خود به اسلام متوسل می‌شود و می‌نویسد:

«همه این معایب ایران از عدم اجرای قوانین شریعت خداست و استخلاص این مملکت ممکن نخواهد بود مگر به اجرای احکام الهی... اکمل تدابیر و منبع جمیع فیوض هستی در خزانه شریعت اسلام است. ترقی بنی‌آدم در هر نقطه عالم که ظهور بکند، لامحاله از پرتو معرفت اسلام است» (همان، ۱۳۰۷: ۱-۲).

بدین معنا ملکم در سطح سوم، دین اسلام را بر سایر ادیان برتری می‌دهد، اما به نظر می‌رسد که آن را در قوانین مدنی جاری نمی‌دارد. به تعبیر دیگر با وجود برتری ذاتی اسلام، بر برابری قانونی تمام افراد ملت تأکید دارد. در کل ملکم‌خان همزمان از دو منظر سکولاریستی و دینی،

خواهان برابری همه افراد ملت می‌شود. همچنین با گنجاندن عبارت‌هایی همانند «همگی فرزندان آدم‌ایم»، نگرش شمول‌گرایانه نسبت به برابری دارد. اما گنجاندن عبارت «برادران یکدیگر» هرچند ناخودآگاه مردسالارانه وی را آشکار می‌نماید، با توجه به اشاره‌های مستقیم وی، قابل چشم‌پوشی است؛ زیرا میرزا ملکم‌خان در روزنامه قانون درباره نقش زنان در جامعه می‌نویسد:

«نصف هر ملت، مرکب است از زن و هیچ طرح ملی پیش نمی‌رود مگر به معاونت زن‌ها. زن‌های ایرانی باید ملائکه ترویج آدمیت باشند. وجود آنها را باید در هر مقامی محترم شمرد. یک زن که آدم باشد، می‌تواند به اندازه صد مرد عاقل برای پیشرفت آدمیت مصدر خدمت شود» (ملکم‌خان، ۱۳۰۷: ۴).

با وجود این به نظر می‌رسد که ملکم‌خان محل اصلی کنش‌ورزی زنان را خانواده (عرصه خصوصی) می‌داند، زیرا می‌نویسد: «زنان مربی اطفال و با این واسطه خالق ما هستند. در تربیت و تکریم آنها به قدر قوه بکوشید و آنها را همه‌جا مشوق غیرت و زینت آدمیت قرار دهید» (همان: ۴).

در عین حال ملکم‌خان می‌کوشد تا موقعیت زنان در عرصه خصوصی را بهبود ببخشد. برای مثال به مخالفت با تعدد زوجات می‌پردازد و معتقد است: «... اسلام بی‌پیرایه، علیه تعدد زوجات است. اسلام اجرایی این قواعد تا اندازه‌ای که مقدور بود، محدود کرد و حتی کوشید با ایجاد محدودیت و شرایط آن را از نظر فرضی غیر ممکن گرداند و بدون شک در مدت زمانی دور نیست این عادت در میان مسلمانان به کلی از بین خواهد رفت» (همان، ۱۳۸۱: ۱۶۲).

بدین معنا می‌توان گفت که ملکم‌خان، برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی همه آدمیان را می‌پذیرد. در کل برابری از منظر ملکم‌خان را می‌توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۸- برابری از منظر ملکم خان

بنیان هستی‌شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
برابری طبیعی (در سطح اولیه)-قانونی (پذیرش برابر دیگری)	مدنی، سیاسی و اجتماعی	عمومی و احتمالاً خصوصی	برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی همه افراد ملت

دو متفکر مشروطه‌خواه میانه که بررسی شد، هر دو بر برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی اقلیت‌های دینی تأکید دارند؛ اما به نظر می‌رسد که تلقی ملکم خان نسبت به برابری مدنی و سیاسی زنان، گشوده‌تر از مستشارالدوله است.

#### تلقی مشروعه‌خواهان از برابری

متفکران مشروعه‌خواه<sup>(۱۷)</sup> براساس خوانشی که از اسلام داشتند، به مخالفت با مشروطیت مبادرت نمودند. به نظر می‌رسد که مشهورترین متفکر مشروعه‌خواه، شیخ فضل‌الله نوری است. هرچند وی ابتدا با مشروطیت همراه بود (کرمانی، ۱۳۶۶: ۵۶۰)، پس از مدتی خواهان مشروطه مشروعه شد<sup>(۱۸)</sup>. بدین معنا که «خواهان حق نظارت عالییه فقهای جامع‌الشرایط بر امور نوعیه و به صورت خاص مصوبات مجلس شد» (آجودانی، ۱۳۸۶: ۱۲۵)، اما در نهایت مشروطیت را در تضاد با شرع دانست. بدین معنا که «قانون‌نویسی» را «جعل بدعتی و احداث ضلالت» دانست و استدلال کرد:

«والا وکالت به چه معنی است؟ موکل کیست و موکل فیه چیست؟ اگر مطلب امور عرفیه است، این ترتیبات دینی لازم نیست و اگر مقصد امور شرعیه عامه است، این امر راجع به ولایت است. وکالت در زمان غیبت امام زمان با فقها و مجتهدین است، نه بقال و بزاز و اعتبار اکثریت به آرا مذهب امامیه غلط است و قانون‌نویسی چه معنی دارد. قانون ما همان اسلام است... ممکن نیست مشروطه منطبق شود با قواعد الهیه و اسلامیة...» (زرگری نژاد، ۱۳۸۶: ۱۵۴).

وی پس از آنکه قانون اساسی مشروطه را «حرام تشریعی و بدعت در دین» (نوری، ۱۳۸۶: ۱۵۸)، دانست، اظهار می‌دارد:

«یکی از مواد آن ضلالت‌نامه (منظور قانون اساسی است) این است که افراد مملکت متساوی‌الحقوقند ... حضرات جالسین بدانید مملکت اسلامی، مشروطه نخواهد شد، زیرا مجال است با اسلام حکم مساوات» (نوری، ۱۳۸۶: ۱۶۰).

وی در ادامه یادآوری می‌کند:

«...ای بی‌شرف، ای بی‌غیرت، ببین صاحب شرع برای اینکه تو منتحل (وابسته) به اسلامی، برای تو شرف مقرر فرموده و امتیاز داده تو را و تو خودت از خودت سلب امتیاز می‌کنی و می‌گویی من باید با مجوس و ارمنی و یهودی، برادر و برابر باشم...» (زرگری نژاد، ۱۳۸۶: ۱۶۱).

پس آشکار است که شیخ فضل‌الله نوری، برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی غیر مسلمانان با مسلمانان را بر اساس تفسیری که از دین اسلام به دست می‌دهد، رد می‌کند. اما از لابه‌لای کلمات وی آشکار می‌گردد که وی درون گفتمان مردسالارانه می‌اندیشید، زیرا وی در رساله «حرمت مشروطه» و «تذکره الغافل» چندین بار از عبارت «برادران دینی، اخوان مؤمنین و برادر دینی» بهره می‌برد. پس در امور مدنی، اجتماعی و سیاسی، روی سخن وی مردان است و نه زنان. همچنین می‌توان گفت که شیخ فضل‌الله، برابری زنان با مردان را مخالف شرع اسلام می‌دانست و بر همین اساس تأسیس مدارس دختران را نمی‌پذیرفت<sup>(۱۹)</sup>.

بر همین اساس می‌توان به این نتیجه دست یافت که شیخ فضل‌الله نه تنها برابری سیاسی غیر مسلمان با مسلمان و زن با مرد را مخالف با اصول شریعت اسلام می‌دانسته است، بلکه حق ویژه برای مسلمانان، عموم شیعیان و فقها به صورت خاص قائل است. از این رو اعلام می‌نماید:

«به حکم اسلام باید ملاحظه نمود که در قانون الهی هر که را با هر کس مساوی داشته، ما هم مساوی‌شان بدانیم و هر صنفی را مخالف هر صنفی فرموده، ما هم با اختلاف با آنها رفتار کنیم، تا اینکه وارد مفاسد دینی و دنیوی واقع نشویم. مگر نمی‌دانی فرق ضاله و طایفه امامیه نهج

وارد محترم باشد و حال آنکه حکم ضاله یعنی مرتد به قانون الهی آن است که قتلشان واجب است و زنشان بائن است و مالشان به مسلمین منتقل می‌شود. اما یهود، نصاری و مجوس حق قصاص ابدأ ندارند و دیه آنها هشتصد درهم است» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۵۹).

بدین معنا شیخ فضل‌الله، دین اسلام را منبع قضاوت درباره برابری مدنی و سیاسی زنان با مردان و اقلیت‌های دینی با مسلمانان معرفی می‌نماید. شیخ فضل‌الله، مبنا را فهم سنت‌گرایانه از اسلام قرار می‌دهد که بر اساس آن، هر قانونی که درباره اغیار بیان شده است (برای مثال جزیه)، می‌بایست بدون هیچ کم و کاستی اعمال شود<sup>(۲۰)</sup>. محمدحسین علی‌اکبر هم برای دفاع از حرمت مشروطه، رساله «کشف المراد» را نوشت. از نظر وی، هر آنچه غیر از متن صریح قرآن باشد و آنچه در شریعت اسلام موجود نیست، غیر قابل استفاده و خلاف شرع است و می‌گوید:

«در صورتی که مقصود و کلا آن است که احکام شریعت را عمل و اجرا نمایند، پس جمع شدن و مشورت کردن، قانون نوشتن اکثریت آرا را ملاک قرار دادن، خلاف است؛ زیرا اجرای شریعت محتاج مشورت نیست. دوم، اگر مقصود و کلا و مشروطه آن است که با اتکا به اکثریت قانون بنویسند و سپس آن را به مرحله اجرا بگذارند، آن هم خلاف شرع است، به اجماع علما حجت است، اما نه اجماع کتاب‌فروشان، سبزی‌فروشان، بقال و...» (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۶: ۱۰۹).

و همچنین:

«...حکم مساوات میان زن و مرد، مسلم و کافر، ... خلاف شرع است»

(همان: ۱۱۰).

به نظر می‌آید که علی‌اکبر تبریزی مخالف مساوات و برابری بین زن و مرد مسلمان است و از سوی دیگر منتقد اکثریت آرا، قانون‌گذاری و برابری سیاسی و اجتماعی بین اقلیت‌های دینی است. در نظر علی‌اکبر تبریزی، دلیل برتری دین اسلام نسبت به ادیان بدین قرار است:

«طایفه یهود، احکام تورات دارند، اما دولت ندارند و اما زمره‌ای مسیحی، اگرچه کتاب آسمانی که انجیل باشد را دارند، لیک ناظر به تزکیه اخلاق است؛ مشتمل به فروع معاملات و سیاسیات نیست. اما مسلمانان، هزاران شکر از تفضلات لاریبی به صراط المستقیم شریعت و دین اسلام هدایت یافته و از برکات ائمه طاهرین<sup>(ع)</sup>، مستغنی از رجوع به عقول ناقصه می‌باشیم»... (زرگری نژاد، ۱۳۸۶: ۱۳۲).

همچنین ابوالحسن نجفی مرنندی با عقاید شیخ فضل‌الله نوری موافق است و نظام استبدادی را بر نظام مشروطیت ترجیح می‌دهد. برای مثال نجفی مرنندی می‌نویسد:

«حکومت پادشاهی مستبد ابدأ مزاحمتی با اسلام نداشت»... (همان: ۲۲۲).

در کل مشروعه‌خواهان، برابری را به معنای رفتار نابرابر میان مسلمانان و غیرمسلمانان و میان مردان و زنان، مطابق احکام اسلام می‌دانند و هرگونه قانون‌گذاری را مداخله در امور دینی لحاظ می‌کنند و در نهایت امتیاز حق ویژه برای فقها در امور شرعی و عرفی قائل می‌شوند. در کل تلقی متفکران مشروعه‌خواه از برابری را می‌توان به صورت ذیل نشان داد:

جدول ۹- تلقی متفکران مشروعه‌خواه از برابری

بنیان هستی‌شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
نابرابری طبیعی-قانونی	نابرابری مدنی، اجتماعی و سیاسی	امور شرعیه و امور نوعیه	- حق نظارت عالییه در امور عرفی برای فقها - رد برابری اقلیت‌های دینی با مسلمانان و زنان با مردان

### نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که تلقی مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان از برابری در دو سوی یک بردار جای می‌گیرد. مشروطه‌خواهان موافق برابری و مشروعه‌خواهان مخالف آن هستند. اما این تصویر کلی در بررسی متفکران متفاوت، شفاف‌تر می‌شود. بدین معنا که

تلقى اکثریت مشروطه‌خواهان دینی از برابری، عمدتاً برابری قانونی است و بیشتر متفکران سکولار و میانه همچون طالبوف و مستشارالدوله نه تنها بر برابری قانونی، بلکه بر برابری طبیعی و حتی حق برابر غیر تأکید دارند.

همچنین درباره ابعاد برابری هم میان مشروطه‌خواهان اختلافاتی وجود دارد. برای مثال درحالی که کاشانی مدنی، صرفاً بر برابری مدنی تأکید دارد، محلاتی بر برابری سیاسی، طالبوف بر برابری اجتماعی و ملک‌خان بر برابری مدنی و اجتماعی تأکید خاص دارند و سایرین نیز بر سه بعد مدنی، اجتماعی و سیاسی به صورت یکسان تأکید دارند. درباره قلمرو برابری نیز می‌توان گفت که محلاتی، کاشانی مدنی و نائینی با تقسیم امور به عرفی و شرعی، برابری مبتنی بر قانون موضوعه در قلمرو امور عرفی را جایز می‌شمردند و در قلمرو امور شرعی بر رفتار نابرابر با غیر مسلمانان تأکید دارند و خواهان رفتار یکسان مسلمانان با خود هستند. در حالی که متفکران سکولار مشروطه‌خواه (مثل آخوندزاده و طالبوف) و متفکران میانه مشروطه‌خواه (مثل مستشارالدوله و ملک‌خان)، امور را به خصوصی و عمومی تقسیم می‌کنند و عمدتاً بر برابری در عرصه عمومی تأکید دارند.

درباره دامنه شمولیت برابری، اختلافات بیشتر است. از میان متفکران دینی مشروطه‌خواه، صرفاً محلاتی است که برابری زنان را می‌پذیرد، درحالی که مدنی کاشانی و نائینی سهواً یا عمدتاً در مقابل برابری زنان سکوت کرده‌اند. هرچند اگر تفسیری مدرن از اصطلاح ملت در نوشتار نائینی ارائه دهیم، برابری زنان هم قابل استنباط است. ضمن اینکه متفکران دینی مشروطه‌خواه همچون محلاتی و نائینی، برابری مدنی و سیاسی اقلیت‌های دینی با مسلمانان را در امور نوعیه به رسمیت می‌شناسند، اما مدنی کاشانی درباره برابری سیاسی اقلیت‌های دینی سکوت نموده است و صرفاً برابری مدنی آنان را با مسلمانان در امور نوعیه می‌پذیرد. ضمن اینکه نائینی، نوری، مدنی کاشانی و حتی محلاتی برای فقها امتیاز ویژه (حق نظارت عالی و اذن) در امور سیاسی قائل هستند. در مقابل به نظر می‌رسد که متفکران سکولار و میانه مشروطه‌خواه با گشودگی بیشتر، برابری سیاسی اقلیت‌های دینی با مسلمانان را می‌پذیرند و همچنین برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی زنان با مردان را با تسامح بیشتر می‌پذیرند. به‌ویژه که ملک‌خان و طالبوف تلاش می‌کنند تا علاوه بر عرصه عمومی، برابری زنان با مردان را به عرصه خصوصی هم گسترش دهند.



در کل به نظر می‌رسد که متفکران مشروطه‌خواه بیشتر تلقی صور (شکلی) از برابری در ذهن داشتند و تصور می‌نمودند با اعطای حقوق قانونی برابر به ملت (آن هم نه ضرورتاً در معنای شمول‌گرایانه آن) و اعمال یکسان آن قانون، مسئله نابرابری تا حدود زیادی مرتفع می‌شده است و گامی بنیادین در راه مدرن‌سازی جامعه ایران برداشته می‌شده است. در حالی که این متفکران کمتر به بسترها و پیش‌زمینه‌های برابری توجه نشان می‌دادند، شاید آخوندزاده در این زمینه یک استثناست که بر نقش آموزش در تحول فکری جامعه ایران و نقش آن در دستیابی به برابری تأکید دارد. همچنین آنان کمتر بر تسری برابری به عرصه خصوصی تأکید داشته‌اند؛ اینکه نابرابری در عرصه خصوصی - حتی علی‌رغم اعطای برابری در عرصه عمومی - باز تولیدکننده نابرابری است.

مناقشه دامنه‌شمولیت برابری که از عصر مشروطیت وجود داشته است، همچنان در جامعه ایران دهه ۱۳۹۰ هم ادامه دارد. موضوع بعدی، توجه اندک متفکران عصر مشروطیت به برابری فرهنگی است و صرفاً برخی از متفکران این عصر همانند طالبوف، مستشارالدوله و ملک‌خان به برابری مدنی ادیان توجه نشان داده‌اند و نسبت به برابری قومی، زبانی، محلی و از این قبیل چندان التفاتی نشان نداده‌اند. این در حالی است که از سویی دیگر متفکران مشروطه‌خواه در مقابل ایده برابری - به مفهوم مدرن آن - به‌ویژه در بعد برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی و گسترش دامنه شمولیت آن به اقلیت‌های دینی و زنان مقاومت می‌نمودند.

### پی‌نوشت

۱. این ایده‌ها سبب مرزبندی جریان‌های فکری متفاوت - از جمله مدرن (غرب‌گرا)، سنت‌گرا و میانه (مدرنیسم اسلامی) - در ایران معاصر شد و تحولاتی در ذهنیت کنشگران سیاسی این عصر به وجود آورد که در نهایت به انقلاب مشروطیت (۱۲۸۵) منجر شد.
۲. برای مثال بر اساس ماده ۱۰ قانون انتخابات مجلس، زنان هم‌ردیف با ورشکستگان و متکدیان به طور مطلق از حق انتخاب کردن و به موجب ماده ۱۳ همان قانون، در کنار شاهزادگان، افسران و افراد نیروهای مسلح و مقصرین سیاسی از حق انتخاب شدن محروم بودند (کار، ۱۳۷۶: ۱۲). ضمن اینکه در قانون انتخابات ۱۹۰۶ (شهریور ۱۲۸۵)

اقلیت‌های دینی از حق انتخاب نماینده محروم شده بودند. البته در انتخابات مجلس دوم (۱۹۰۹) برای نخستین بار یهودیان و ارمنیان، نمایندگان خود را به مجلس فرستادند (ژانت، ۱۳۸۵: ۳۴۱). همین محدودیت‌ها سبب شد که برخی از اقلیت‌های دینی برای به دست آوردن بخشی از حقوق خود، به اقدامات نامتعارف دست می‌زدند. برای مثال «ارباب جمشید نماینده (زرتشتیان) با پرداخت رشوه توانست به مجلس راه پیدا کند» (ژانت، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

۳. برای مثال بی بی خانم وزیرف، مدیر مدرسه دبستان دوشیزگان در نامه‌ای با عنوان «لایحه یکی از خواتین» در دفاع از حق تحصیل دختران و رد دیدگاه سنت‌گرایانه شیخ فضل‌الله نوری درباره زنان می‌نویسد: «جناب مستطاب حجه‌السلام آقای شیخ فضل‌الله نوری، مدرسه و علم برای نسوان را خلاف دین می‌داند. بدانید که روی سخن حقیر با خدای است که شما را از عدل او بی‌نیاز کرده و مرا به عنوان، ظالم قلم نسبت داده‌اید. پیغمبر گرامی آن خدایی ما جلا و علا فرموده است که طالب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه و خیلی فرق است مابین خدای ما که طالب علم را بر نسوان واجب نموده و خدای شما، علم را برای زنان حرام کرده و خلاف دین و مذهب قرار داده است» (حسینی، ۱۳۲۴: ۴). در کل در این عصر، «زنان از حق تحصیل محروم بودند و جامعه به آنها به عنوان افرادی فاقد تفکر می‌نگریست» (Sadeghi, 2007: 250).

۴. برای مثال قبل از مشروطیت، اقلیت‌های زرتشتی به دلیل تعصب پاره‌ای از مسلمانان و زیادخواهی حاکمان محلی در رنج و آزار بودند و ناگزیر به ترک دیار شدند. بر اساس سفرنامه حاج محمدعلی پیرزاده، «دلیل مهاجرت دویست خانوار زرتشتی از یزد به بمبئی، سخت‌گیری‌های حاکم یزد بوده است» (بامداد، ۱۳۷۱، ج: ۶: ۱۹۰)، نمونه دیگر، «یهودی‌ستیزی ایلخانان قشقایی بود که باعث بی‌خانمانی پنج هزار یهودی شد یا بر اساس اسناد وزارت امور خارجه انگلستان، نزدیک به هفتاد خانوار از یهودیان شیراز به علت غارت محله‌هایشان و ناامیدی از پشتیبانی دولت، به بیت‌المقدس کوچ کردند» (کاتم، ۱۳۷۱: ۹۵-۹۶). همچنین بر اساس مشاهدات و تحقیقات لرد کرزن، اقلیت‌های دینی در بازار سنتی که هسته اصلی نظام اقتصادی و اجتماعی شهرها محسوب می‌شد، موقعیت نازل داشتند و نه تنها مجبور به پرداخت مالیات سنگین بودند، بلکه اکثر آنها در «مشاغلی همچون جواهرسازی، تولید شراب و فروش تریاک، مطربی، رقصدگی و

- دورگردهای و سایر مشاغل بی اعتبار فعالیت می کردند» (فوران، ۱۳۹۲: ۲۰۶). بدین معنا اقلیت‌های دینی، منزلت اجتماعی نازل تر از مسلمانان داشتند.
۵. همانند یهودیان که ژون پرسان (ایرانیان جوان) را تأسیس نمودند (آبادیان، ۱۳۹۰: ۲۱۵).
۶. از جمله برابری به مثابه برابری قانونی یا کسب حقوق یکسان (این همان ایده‌ای است که فمینیست‌های نسل اول که تحت تأثیر لیبرالیسم بودند، دنبال می نمودند)؛ برابری به مثابه برابری اقلیت با اکثریت (این ایده را برای مثال می توان در اندیشه جان استوارت میل دنبال نمود)؛ برابری به مثابه تفاوت (این همان ایده است که برای مثال توسط چندفرهنگ‌گرایان و فمینیسم رادیکال دنبال می شود)؛ برابری به مثابه آزادی و تحقق قابلیت‌ها (این همان ایده‌ای است که برای مثال آرماتیاسن و نوسبام دنبال می کردند و هدف از آزادی را فراهم آوردن فرصت‌های برابر برای افزایش و تحقق قابلیت‌های انسانی می دانند)؛ برابری به مثابه انصاف (این همان ایده است که به صورت خاص رالز آن را طرح کرد و بی طرفی در پس پرده جهل را عامل شکل‌دهنده یک جامعه آزاد و برابر بسامان می دانست)؛ برابری پیچیده (که مایکال والزر طرح کرد و بر اساس آن می بایست از تسری مزایای یک قلمرو به قلمرو دیگر ممانعت به عمل آورد) و ... البته این تعابیر ضرورتاً مرزهایی کاملاً جدا از هم ندارند و نه تنها می توانند مکمل هم باشند، بلکه گاه با هم همپوشانی نیز دارند.
۷. البته این یک فرض اولیه است و نیازمند تحقیق دقیق تر و بیشتر است.
۸. به تعبیر پوپر، در صورت یافتن یک مورد نقض، این حدس اولیه قابل ابطال است.
۹. البته این تقسیم‌بندی اعتباری است.
۱۰. البته خود این دسته سوم بر اساس اینکه سکولاریسم را مبنا قرار می دهند و درون آن قرائتی نو از دین به دست می دهند یا اینکه دین را مبنا قرار می دهند و می کوشند سکولاریسم را در چهارچوب دین معنا کنند، می توان تفاوت قائل شد.
۱۱. زیرا ماوردی باور داشت که کافران اهل ذمه در مقابل جزیه‌ای که می پردازند، در جامعه اسلامی، حق امنیت می یابند (ماوردی، ۱۳۹۱: ۲۹۵).
۱۲. برای مثال، محلاتی نه تنها در امر حسبیه، بلکه در امور مالی هم امتیازی برای علما در نظر می گیرد و می گوید: «تصرف نمودن در امور عامه سیاسی که موجب انتظامات عامه باشد و ولایت آن در زمان غیبت مختص به حکام شرع است، پس برای وکیلی که مجتهد نباشد، حق مداخله کردن او در این امور به هیچ وجه ثابت نیست و هیئت وکلا به اقتضای قانون اساسی می بایست که هیچ وقت عده‌ای از مجتهدین عظام خالی نباشد تا

- امنایی ملت به همراهی آنها در امور عامه مشورت کنند» (مجلات، ۱۳۸۶: ۵۴۱).
۱۳. در این زمینه می‌توان ر.ک: آجودانی، ۱۳۸۶: ۱۸۹-۲-۷.
۱۴. دیدگاه ناسیونالیستی ضد اسلام‌گرایانه آخوندزاده را می‌توان در خطاب وی به زرتشتیان جست‌وجو نمود: «شماها یادگار نیاکان ما می‌باشید و ما قرونی است که به واسطه دشمنان وطن خودمان، درجه‌ای از شما دور شده‌ایم که اکنون شما، ما را در ملت دیگر و مذهب دیگر می‌شمارید. آرزوی من این است... ایرانیان بدانند که ما فرزندان پارسیانیم و وطن ما ایران است... که تعصب ما در حق هم‌جنسان، هم‌زبانان و هم‌وطنان باشد، نه در حق بیگانگان و راهزنان و خون‌خواران» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۱۹).
۱۵. در عین حال میرزا یوسف مستشارالدوله از منظر جامعه‌شناسانه معتقد بود: «بدون همراهی طبقه متوسط مردم که غالباً پایگاه اجتماعی سنتی و باورهای مذهبی عمیق دارند، امکان تحقق برابری سیاسی فراهم نمی‌آید» (مستشارالدوله، ۱۳۸۵: ۱۱۶).
۱۶. هرچند به نظر می‌رسد که وجه سکولاریستی اندیشه وی بر وجه اسلامی آن برتری دارد.
۱۷. منظور متفکرانی است که برای آنها، شریعت بر مشروطیت رجحان دارد.
۱۸. درباره این تغییر دیدگاه می‌توان ر.ک: آجودانی، ۱۳۸۶: ۷۴-۹۷ و ۱۳۱-۱۵۴.
۱۹. از کسان دیگری که به شدت در مقابل حق تحصیل دختران مقاومت نمود، سید علی شوشتری است که در حرم عبدالعظیم بست نشست و تکفیرنامه‌ای صادر کرد مبنی بر اینکه: «وای به حال مملکتی که در آن مدارس دخترانه تأسیس می‌شود» (ملک‌زاده، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۱۸).
۲۰. رد اصل مساوات را می‌توان نقطه آغاز جدایی شیخ فضل‌الله نوری از مشروطه، یا به سخنی دیگر، نقطه پایان سوءتفاهمات طرفین از مواضع یکدیگر دانست (انصاری، ۱۳۹۲: ۱۸۸).

## منابع

- آبادانیان، حسین (۱۳۹۰) بحران مشروطیت در ایران، چاپ سوم، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۶) مشروطه ایرانی، چاپ هشتم، تهران، اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۷) الفبا جدید و مکتوبات، تبریز، احیا.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۴) فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران، تهران، سخن.
- (۱۳۴۹) اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۶۳) اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران، دماوند.
- انصاری، مهدی (۱۳۹۲) شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- باقری، سارا (۱۳۹۳) اجتماعیت گفتمان مشروطه‌خواهی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، علوم سیاسی، به راهنمایی طهماسب علیپوریانی، دانشکده علوم اجتماعی و تربیتی، دانشگاه رازی.
- بامداد، مهدی (۱۳۷۱) شرح حال رجال ایرانی، چاپ چهارم، تهران، زوار.
- تبریزی، محمد طاهر (۱۳۰۹) روزنامه اختر، عثمانی، شماره ۱۸ صفر.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲) مجموعه رسائل اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، تهران، رسا.
- حسینی، سید جلال‌الدین (۱۳۲۴) حبل‌المتین، کلکته هند، ۱۹ جمادی الثانی و ۲۲ رجب خلخالی، عمادالعلماء (۱۳۸۶) بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائد در رسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، چاپ سوم، تهران، کویر.
- دبیرنیا، علیرضا و جلیلی مراد، آیت اله و شجاعی، عبدالسعید (۱۳۹۶) «رویکرد دینی حاکمیت قانون در نظام مشروطه ایران»، فصلنامه تخصصی دین و قانون، شماره ۱۵، صص ۱۰۰-۱۳۴.
- دهقانی، نرجس ابوالقاسمی و سید جواد ورعی (۱۳۹۴) «بررسی تطبیقی قانون‌گذاری در آرای شیخ فضل‌الله نوری و میرزایی نائینی»، مطالعات اسلامی، سال چهل‌وهفتم، شماره ۱۰۳، صص ۵۵-۷۵.
- دیوید سون، آلیستر و کاستلز، استفن (۱۳۸۲) شهروندی، مهاجرت، جهانی شدن و سیاست تعلق، ترجمه فرامرز تقی‌لو، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۶) رسائل مشروطیت، چاپ سوم، تهران، کویر.
- ژانت، آفاری (۱۳۸۵) انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه رضا رضایی، چاپ سوم، تهران، بیستون.
- ساناساریان، الیز (۱۳۸۴) جنبش حقوق زنان در ایران، طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۱۳۵۷، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران، اختران.
- سلطانی، سیدناصر (۱۳۹۱) «مفهوم برابری در مقابل قانون در متمم قانون اساسی مشروطیت»، مجله مطالعات حقوقی دانشگاه شیراز، دوره چهارم، شماره دوم، زمستان، صص ۱-۳۲.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۵۷) آزادی و سیاست، به کوشش ایرج افشار، تهران، سحر.

- فوران، جان (۱۳۹۲) مقاومت شکننده، احمد تدین، چاپ چهاردهم، تهران، رسا.
- کاتم، ریچارد (۱۳۷۱) ناسیونالیسم در ایران، احمد تدین، تهران، کویر.
- کاظم زاده، حسین (۱۳۹۳) روزنامه ایرانشهر، سال سوم، برلین، شماره ۱ و ۲.
- کرمانی، ناظم اسلام (۱۳۲۰) تجلیات روح ایرانی، چاپ دوم، تهران، نگاه پروین.
- (۱۳۶۶) تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، امیرکبیر.
- ماوردی، ابولحسن (۱۳۹۱) الاحکام السلطانیة، ترجمه حسین صابری، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- محلانی، محمداسماعیل (۱۳۸۶) مراد از سلطنت مشروطه یا کشف حقیقت مشروطه، در رسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، چاپ سوم، تهران، کویر.
- مدنی کاشانی، عبدالرسول (۱۳۷۸) رساله انصافیة، کاشان، مرسل.
- مساوات، سید محمد رضا (۱۳۲۵) روزنامه مساوات، تهران، ۱۰ شوال.
- مستشارالدوله، میرزا یوسف (۱۳۸۵) یک کلمه، تهران، بال.
- ملکزاده، مهدی (۱۳۸۳) تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۴، تهران، سخن.
- ناظم الدوله، میرزا ملکم خان (۱۳۰۷) قانون، لندن، شماره ۹-۱۳.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۶۱) تنبیه الامه و تنزیه المله، مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، چاپ هشتم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- نوری، شیخ فضل الله (۱۳۷۴) «تذکره الغافل»، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۷۷) «حرمت مشروطه»، تهران، کویر.

- Dnson, Andrew and Derek Bell (2006) Introduction, in Environmental Citizenship, (Ed. Dnson, Andrew and Derek Bell), Cambridge, MIT Press.
- Marshall, T.H (1950) Citizenship and social class, Cambridge, Cambridge university press.
- Marshall, Trevor Ed. Tom Bottomore (1992) Citizenship and Social Class, London, Pluto Press.
- Sadeghi, Hamidhe (2007) woman and politics in iran, veiling, unveiling and revealing, New York, Cambridge university press.
- Seglow, Jonathan (2003) Theorizing recognition, in Multiculturalism, Identity and Rights (Eds). Bruce Haddock and Peter Sutch, London, Routledge.
- Young, Iris Marion (1989) Polity and Group Difference, A Critique of the Ideal of Universal Citizenship, in Citizenship, Critical Concepts (Ed. Bryan S. Turner and Peter Hamilton), Volume II, London and New York, Routledge.
- Young, Iris Marion (1990) Justice and the Politics of Difference, Princeton, Princeton University Press.